ARTÍCULOS

Δαίμων. **Revista de Filosofía**, nº 40, 2007, 7-27

Schelling.
La naturaleza — en Dios, o los problemas de un guión

FÉLIX DUQUE[*]

Resumen: Mediante un análisis de la escritura schellingiana, en cuanto combinación de narración y retórica, se intenta esclarecer el pasaje capital de las *Investigaciones filosóficas* de 1809, relativo a la naturaleza — en Dios: un problema que conlleva la escisión primordial entre el fondo divino y su existencia, con la consiguiente apertura de una difícil libertad, humana, demasiado humana.
Palabras clave: Retórica, guión largo, fondo (*Grund*), existencia, Dios, libertad.

Abstract: From an analysis of Schellingian writing, a combination of narration and rhetoric, we seek to shed some light on the main section of the *Philosophical Researches* of 1809, which deals with nature — in God; a problem that entails the primal schism between the divine ground and his existence, which would open the possibility of a difficult human (too human) freedom.
Key words: Rhetoric, long dash, background (*Grund*), existence, God, freedom.

I

Nadie que se haya enfrentado «siquiera una vez en la vida» (como pedía Descartes de todo el que quiera empezar a filosofar) a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, etc.*, de Schelling, podrá jactarse —creo— de haber salido bien parado de la lectura de esa vertiginosa obra, poco más larga que un artículo de revista, pero más densa, intensa —y quizá más fabulosa— que el *Poimandres* de Hermes Trismegisto. Ahora bien, teniendo en cuenta que, a pesar de todo, *por algo hay que empezar*, bien podríamos intentar salir del apuro inicial... por el inicio mismo.

Y es que a mí me parece que este nuestro filosófico Proteo debiera ser calificado, a las veces, más bien de Anteo, ya que, al igual que hiciera el legendario Hijo de la Tierra, Schelling toma fuerzas renovadas, a cada vuelta de su espiral de pensamiento, por el procedimiento de regresar a escritos y temáticas que parecían superados y olvidados, hasta que, al fin, la tardía *Filosofía de la mitología y de la revelación* de los años treinta y cuarenta del siglo XIX acabe por reencontrarse con las preocupaciones de la primera juventud: el *Tentamen criticum et philosophicum de prima malorum humanorum origine* (de 1792, cuando nuestro autor tenía 17 años, y del que el *Freiheitsschrift* supondrá una primera «revolución orbital») y el *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793). Ahora bien, es precisamente en un pasaje de esta última obra juvenil como

Fecha de recepción: 19 diciembre 2005. Fecha de aceptación: 4 julio 2006.
* Dirección: Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco. 28049 Madrid.

podremos encontrar ya una primera pista del tipo de escritura, de la senda *estilística* (desde luego, no meramente retórica) por la que, como un camino sin retorno... ni meta (si avizorable, nunca alcanzable), se va a aventurar muchos años después Schelling, *nel mezzo del camin della sua vita*. Hablando en general del modo de exposición de un mito, señala en efecto que, cuando se desea «sensibilizar» (*versinnlichen*) —es decir, alegorizar— una verdad relativa a lo inteligible, la exposición ha de ser «inmediata» (lo que equivale a decir: intuitiva), «bajo determinaciones históricas que acerquen esa verdad a la sensibilidad». Y poco después, centrándose en el mito conclusivo del *Gorgias* sobre los *Todtenrichter*: los jueces de los muertos,[1] precisa que aquél ha de ser expuesto «a partir de determinaciones tomadas en préstamo de la mitología griega, a semejanza de una historia (*geschichtähnliche*, más en el sentido inglés de *story* que en el de *history*, F.D.)»[2].

Esta última precisión es altamente relevante, por lo que hace al futuro método de exposición del propio Schelling, el cual bien podría haberse apoyado al respecto en las palabras mismas con las que exhorta Sócrates a Calicles a que éste escuche un «relato (*lógou*) muy hermoso», que, sin embargo, dado el talante ilustrado de su interlocutor, será —presiente Sócrates— tomado por éste como una «fábula» (*mûthon*), pero que él tiene en cambio por: «relato verdadero, pues como cosas verdaderas (*egò dè lógon· hos alethê gàr ónta*) te diré lo que te voy a relatar.»[3] Si trasladamos ahora este proceder a la propuesta (también ella conclusiva, y tomada a su vez de Lessing) del *Freiheitsschrift*, podremos apreciar que Schelling, al igual que Platón —pero a través de una *narratividad* más rigurosa, controlada por el entendimiento— va a empeñarse a partir de 1809 en convertir «verdades reveladas» (o sea, todo lo tradicionalmente depositado y custodiado en un documento sagrado de la Humanidad) en «verdades racionales» (*Vernunftwahrheiten*) (VII, 412), en busca de una difícil vía media entre la seca exposición lógica y la mera alegoría plástica. Éste es el desafío: lograr una sutil combinación de narración y argumentación, en cuanto tra-ducción o trans-lación *filosófica* de aquello que viene habitualmente tomado como irracional, sea para sumirse piadosa, arrobadamente en la turbia profundidad sentimental de la *Nichtphilosophie* (representada ejemplarmente por el amigo Eschenmayer; al fondo, Jacobi), sea, por el contrario, para rechazar airadamente esos «cuentos», en nombre de la razón ilustrada.

Ahora bien, repárese en que he hablado de una sutil combinación de narración y de argumentación, empeñado como estará Schelling en exponer un *lógos* transmitido como un „relato«, ciertamente, pero que él tiene por *verdadero en el fondo*; o sea, y yendo más allá del proceder socrático: no se trataría ya de una mera alegoría, de la *Versinnlichung* de una verdad más alta, inteligible (en el plano, dicho literalmente, de un «platonismo para el pueblo»), sino de la única posible manera de exponer la *cosa misma*, el *ón alethés*. A este respecto, es fundamental caer en la cuenta de que, al menos en el *Freiheitsschrift*, no se trata *solamente* de elevar «mitos», o mejor «cuentos» de la mística cristiano-alemana, atiborrada de mitología griega y de oscuras concepciones alquímicas y cabalísticas (como en el caso privilegiado de Jacob Böhme y, en menor medida, de Silesius o de Oetinger, gracias a la ayuda decisiva —en los primeros años muniqueses— de Franz von Baader), al

---

1 Aunque la ocupación de Schelling con Platón (o mejor: la preocupación de Schelling por Platón) se extenderá a lo largo de toda su vida, marcará decisivamente tanto esta etapa primeriza (sólo un año después de *Ubre die Mythen* redactará un comentario al Timeo: »*Timaeus« (1794)*, hg. Von H. Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann, 1994) como —y ello no es baladí— los años de la *Identitätsphilosophie* (1801-06), inmediatamente anteriores al *Freiheitsschrift*: de escritos «neo-neoplatónicos»como *Bruno* y *Philosophie und Religion* surgirán nuestras *Investigaciones* —muy *naturalmente*— por «reacción».

2 *Sämtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, Augsburg-Stuttgart, Cotta, 1856; I, 81 (salvo indicación en contrario, citaremos a partir de ahora según esa edición, directamente en el texto (vol. en cifras romanas y pág. en arábiga).

3 *Gorgias,* 523a

plano conceptual y a la estricta terminología filosófica y lógica, sino de hacer ver que, una vez «purificados» de la ganga retórica y edificante, una vez sometidos a la *medicina mentis* del filósofo «profesional», esas espantables y extravagantes narraciones —de sabor tan veterotestamentario— versan, *bien entendu*, sobre lo *mismo* que la problemática lógico-metafísica iniciada en Descartes y culminante en el idealismo de Fichte... y del propio Schelling, de manera que las líneas paralelas seguidas por éste justamente en los años anteriores a las *Investigaciones*, entreverando a saber diálogos o narraciones mitologizantes del jaez de *Bruno* o *Filosofía y religión* con la severa articulación lógica, p.e., de las lecciones de Würzburg (basta para ello con echar una ojeada al índice del *Sistema de toda la filosofía, y especialmente de la filosofía de la naturaleza*, de 1804), se hacen *convergentes* en las *Investigaciones* de 1809, lográndose así —tanto en la forma expositiva como en el contenido— una *fusión única* en la entera obra schellingiana. Sólo un año más tarde, el *kalós lógos* se escinde de nuevo en una exposición lógica de esos contenidos (en las *Lecciones privadas de Stuttgart*), o en una novela dialogada (*Clara, o Sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus*). En la exposición, y en la cosa misma, se ha perdido el vínculo, el *desmós* o *Band* que Platón y Goethe se afanaran en poner de relieve. Ulteriormente, la escisión llegará al extremo de la dualidad entre la (nunca acabada) *filosofía negativa, o puramente racional*, por un lado, y la (demasiado repetida) *filosofía positiva, o sea de la mitología y de la revelación*, por otro.

He aquí, pues, ya desde el inicio, el carácter enigmático del *Freiheitsschrift*. ¿Por qué esta breve obrita constituye un *hápax*, no sólo en Schelling, sino en la entera filosofía moderna, hasta el punto de que habrá que esperar al Heidegger de postguerra para encontrar algo semejante? (Adviértase que, incluso en el atormentado —y emparentado— Nietzsche se distingue cuidadosamente entre, digamos, las canciones del *Príncipe Vogelfrei* o *Así habló Zaratustra*, y la *Genealogía de la moral*, al igual que Sartre o Gabriel Marcel escribirán novelas o dramas *junto con* tratados filosóficos). Aventuremos una respuesta provisional, aunque ya insinuada en el título mismo. El autor dice, en efecto, que se trata de investigaciones sobre la *esencia de la libertad*, o lo que es lo mismo: sobre la *entidad lógica* de una *acción absolutamente infundada* (ya que es ella más bien la que fundará todo lo demás, en cuanto *consecuencias necesarias en el tiempo de un acto inmemorial, más allá del tiempo*). Y ahora sí que podríamos decir, con Virgilio: *hic opus, hoc labor est*. ¿No es acaso un *oxímoron* hablar de la «esencia de la libertad», o sea de algo así como la *necesidad* de la libertad? Y en efecto, según vamos a ver enseguida, es el propio Schelling el que se apresta desde el inicio a disolver esa supuesta contradicción. Sólo que, antes de ello, intentaremos buscar una ayuda —siquiera sea externa— para entrar en esta *silva oscura*, en la propia ubicación bibliográfica de la obrita de 1809. ¿Es acaso casual el hecho de que ésta se halle al final de una recopilación de escritos filosóficos ya publicados, y de que sea a su vez la *última* publicación de un pensador antes tan prolífico (salvo el escrito polémico contra Jacobi de 1811, y algunos discursos menores, junto con el conocido prólogo a una obra de Victor Cousin)? ¿Qué enigma custodian estas *Investigaciones*, fascinantes para algunos y repulsivas para la mayoría de los académicos «serios»?[4].

---

4 Incluso un excelente conocedor del idealismo y del romanticismo como Manfred Frank considera sobrevalorada esta obra, en comparación —opina— con la «excelente redacción de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810 (que pueden hacer superflua la lectura del *Freiheitsschrift*)», como dice en la *Vorbemerkung* de su edición de *Ausgewählte Schriften* (Frankfurt/M., Suhrkamp, 1985, p. 10), hasta el punto de dejar a esta obra —«tan frecuentemente editada y alabada (o denostada)», como se excusa en p. 9— fuera de la selección, casi como si se tratara de un exorcismo... o de una castración, en el Nombre del Padre. En cambio, sabido es que Heidegger dedicará dos importantes lecciones al *Freiheitsschrift*: una, en el SS 1936 (publicada en 1971, y en 1988 recogida en el vol. 42 de la *Gesamtausgabe*), y otra en 1941 (*Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, recogida en 1991 en GA 49). No faltarán al respecto mentes malévolas que, fijándose además en las fechas, apunten despectivamente eso de: «Alemania —o el *Reich*— los cría, y ellos se

Como es sabido, Schelling ubicó esas plurales *Untersuchungen* (¡atención!, no científicas y bien guiadas *Forschungen*, sino «búsquedas», tentativos ensayos o *Versuche*) como colofón de una compilación de escritos sobre el lado *ideal* de su filosofía (*Philosophische Schriften*, 1809). Un *Sammelband* éste que debe ser visto no tanto como la culminación de un camino, algo así como las *memorias filosóficas* de un hombre a la sazón de 34 años, sino más bien como el punto de partida o «base de lanzamiento» de alguien que, como Virgilio de su gran epopeya, podría decir de su *Denkweg*: *opus maius moveo*. Los trabajos allí recopilados son: *Del Yo como principio de la filosofía* y las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (ambos, de 1795), el *Panorama general* de 1796-97, rebautizado para la ocasión como *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia* (nuevo ataque a Fichte, con viejos pero no embotados venablos), para saltar por encima de doce años repletos de publicaciones hasta llegar a nuestro hermético estudio (el único hasta entonces inédito). De este modo se deja fuera, p.e., al bien estructurado *Sistema del idealismo trascendental*, de 1800, como si éste no revistiera ya importancia para él, o sea: como si no tuviera nada que ver con ese respecto *ideal*, cuya exposición ahora se emprende. Adelantemos una posible razón de esa «censura» (dejando aparate lo desmesurado que habría sido recoger el muy voluminoso *System* dentro de un conjunto de escritos breves): lo que llama ahora Schelling «parte *ideal* de la filosofía» tiene tan poco que ver con el lado *trascendental* de la filosofía (sostenido justo hasta 1801, y tildado luego —mezclándolo incluso con Fichte, en una suerte de *parricidio suicida*— de mero *Idealismus*, sin más) como la «verdadera filosofía de la naturaleza» (en parte expuesta en escritos y lecciones no publicados, entre 1804 y 1806, y en parte por venir —aunque nunca lo hará) tiene en igual escasa medida que ver con la *Naturphilosophie* expuesta de 1797 a 1799. El viejo *dualismo ideal-realista* —conciliación entre Kant y Fichte, por un lado, y Spinoza, por otro— ha sido ya tácitamente abandonado (aunque hay ciertamente algunas oscuras alusiones —sólo comprensibles retrospectivamente— en la *Darstellung* de 1801, como el propio Schelling se encarga de resaltar), mientras que en el *Freiheitsschrift* se anuncia otro sistema dual, que podríamos calificar, sirviéndonos del término krausista, como *panenteísmo*.

Ahora bien, el punto aquí relevante es que, justamente en esa obra, como si se tratara no tanto de una cumbre, sino más bien de una encrucijada *presentida*, de una encrucijada de caminos aún por allanar y recorrer, se funden de manera única —en lenguaje y en contenido, como hemos dicho— las perspectivas, hasta crear un vasto panorama, un movido y dramático *tableau synoptique* en el que los autores: Böhme y Baader, Kant y Leibniz intercambian mágicamente sus papeles, mientras que la temática: la creación del mundo o la realidad del mal, se ve remitida en su origen a acciones *libres* y, por ende, de suyo inexplicables, pero cuya posibilidad —su pasado lógico, diríamos— y sus consecuencias —históricamente por venir: como que constituyen la historia misma— pueden ser expuestas en una difícil transición que, a través de una sutil recuperación de la lógica *intensional* leibniziana, pasa *sans le dire* de las «condiciones de posibilidad», *sensu kantiano*, al «fuego devora-

juntan». Contra ello, cabe sin embargo recordar —en favor de Heidegger, que la cita *pro domo*, y en injusto detrimento de Schelling, o de las inauditas «consecuencias» de su pensar— la anécdota reflejada en el curso de 1941, y que el pensador eleva, nada menos, al acabamiento —o sea, a la degradación y prostitución final— de la *metaphysica specialis* (cuyo punto culminante habría sido justamente el *Freiheitsschrift*, con su identificación —propia de la *metahpysica generalis*— del «ser como voluntad», y su aplicación «especial» a Dios, el Mundo —Creación— y el Hombre —Libertad—). De un modo que recuerda más bien a los fragmentos sobre *Die Weltalter* (el pasado es sabido, el presente se reconoce, el futuro se presiente), en el curso se citan al respecto —no sé si en serio, o irónicamente— las palabras de un taxista berlinés recogidas en el núm. de Junio [1941] de la revista «Das Reich», y que Heidegger interpreta como «Einsicht in das, was ist». He aquí la cita del taxista: «»*Adolf weess et, Gott ahnt et und dir jeht's nischt an«*.» El dictamen final es inolvidable: «Hier ist die unbedingte Vollendung der abendländischen metaphysica specialis ausgesprochen.» (GA 49,.122).

dor» propio de la «cólera de Dios», *sensu boehmeano*. ¿A qué se debe tan extraña fusión, que un valiente crítico como Eschenmayer tildará más bien de «confusión»?[5]

Hemos relacionado antes los escritos que preceden a las *Investigaciones* en la edición común de 1809. La selección no es en absoluto casual, como tampoco lo son —según acabamos de ver— las exclusiones. En esos opúsculos aparecen aquí y allá, como irreductibles islas *positivas (avant la lettre)* en el calmo mar de lo *trascendental*, los «hitos» o *Wegmarken* que apuntaban, balbuceantes, a esa compenetración del espíritu y la letra exclusiva del *Freiheitsschrift*. Recorramos brevemente ese inquietante archipiélago. Ya en el escrito inicial de la recopilación, tan fichteano en la primera parte del título como *antifichteano* en la segunda: *Del Yo como Principio de la filosofía, o sobre lo Incondicionado en el saber humano*, de 1795, se enuncia con toda rotundidad el lema general del entero camino del pensar schellingiano. Y también aquí aparece por vez primera ese problemático signo gramatical, tan típico del idioma alemán: el guión largo («—»). El famoso lema reza así: «El inicio y el fin de toda filosofía es — ¡[la] *libertad*!».[6]

Detengámonos un instante en algo en apariencia externo: el aparato ortográfico empleado. El término resaltado, el concluyente signo de admiración, y la separación de la palabra «libertad» del resto de la frase mediante el guión hacen pensar en una *exclamación*, casi en una interjección. Lo cual nos lleva a preguntarnos si los mentados «inicio» y «fin» pertenecen a la filosofía (vale decir: a un saber argumentativo y razonado sobre el ser y lo ente), o más bien la flanquean y delimitan, como las columnas de Hércules y su *Non plus ultra!* El guión largo alemán equivale en castellano a los tres puntos suspensivos. El autor mantiene así, literalmente, en *suspense* la resolución de la frase: lo que se *predica* aquí del sujeto es, desde luego, *idéntico* a éste. Pero, idéntico ¿es lo mismo que «igual»? ¿Da acaso lo mismo tratar la frase como una ecuación, y volverla del revés, diciendo: «La libertad — es el inicio y el fin de toda filosofía»? Es evidente que no. Para empezar, el guión estaría entonces de más. Para seguir, la libertad —emplazada como *sujeto*— enunciaría *impliciter* lo explicitado en el predicado, con lo cual el inicio y el fin *de* la filosofía (genitivo subjetivo, en este caso) *explicarían lo que es* la libertad, con lo que ésta dejaría de ser una acción para convertirse en un «ente» del que cabe dar razón: en un *ente de razón,* justamente. Es por la libertad (*antecedens*) por la que se explica tanto la filosofía (*consequens*) como sus bordes, no al revés.[7] Pero aún hay más: ¿a qué viene la dilación, mentada por el guión? ¿Por qué no se remata la frase por derecho y en buen presente de indicativo? Claro que, en cuanto nos paramos a pensar, nos damos cuenta de que el «inicio» y el «fin» de algo no puede estar (dicho en) *presente*. La propia estructura de la frase parece contradictoria: de un lado es circular, porque la libertad está al principio y al final. Pero, ¿ de veras *está allí*, o *es* más bien el inicio y el final?, ¿es lo mismo el inicio y lo así iniciado, el fin y lo finalizado, o sea: la *posición* y lo por ella *puesto*? ¿Es lo mismo, en suma, un *acto pre-liminar* que un *ser liminar*, ya sea inicial o terminal? Vayamos, ahora, al otro lado. Desde éste, la frase parece designar (dibujar) un segmento rectilíneo, delimitado por una misma «cosa», sólo que en posición opuesta (si no, ¿cómo podríamos distinguir entre el inicio y el final?, ¿no es necesario «re-solverse», *sich entschliessen*, a abrir el círculo?). Mas aquí, de nuevo, nos vemos obligados a preguntar: ¿se trata realmente de una línea «delimitada» o de una extraña «sección» *indefinida* y, sin embargo, finita, dado que los bordes-cortadura que la constituyen no le pertene-

---

5 Las críticas están recogidas en SW. VIII, 145-160, y las respuestas de Schelling en VIII, 161-189.

6 *Vom Ich*, § 6; I, 177: «Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — *Freiheit!*» (en el original, el último término está «espaciado»: *gesperrt*).

7 Cf. para el sentido de la proposición, en general: *Freiheitsschrift*; VII, 342.

cen?; al parecer, sabemos *cuándo* y *dónde* se ha empezado a filosofar: p.e., con Tales; lo «sabemos», empero, porque así lo ha *de-cidido*, *a posteriori*, Aristóteles; y —si somos heideggerianos— sabemos también *cuándo y con quién* ha terminado la filosofía; pero lo sabemos por una de-cisión retrospectiva del «pensador»[8]; según eso, es siempre demasiado *pronto* y a la vez demasiado *tarde* para empezar a filosofar y para dejar de hacerlo: la filosofía queda como en suspensión). ¿Cómo es posible, entonces, decir el *acto*, o sea: decir un *corte*, un *limen*?

Lo único que es posible hacer, según parece, es esto: *exponer al presente* las consecuencias *consabidas* (a saber: cómo sigue obrando en el presente un *pasado en cuanto tal*, un pasado «macizo y pleno», que no pasa porque nunca se ha hecho presente, porque nunca «ocurrió» en tal momento puntual: porque es, en suma, un pretérito *perfecto*: eso que «ha pasado ya», tercamente ineliminable en sí: como un *resto ensimismado*, enviscado *là bas*). Y también, al mismo tiempo, *exponer al presente* lo *presentido y anhelado tras el «cierre»* (algo por venir, algo que está «al venir», pero que queda siempre pendiente, *aus-geblieben*, porque nunca ocurrirá en tal momento «dado»; si así lo hiciera, ya no sería un verdadero futuro, sino un mero *presente anticipado*: no sería el «fin», sino un «punto final»). Ese modo —aparentemente tan raro— de exposición, en el que a cada momento es «bien sabido» lo que ha pasado, precisamente porque *no deja de pasar*, y a la vez «viene presentido» lo que habrá de pasar, precisamente porque *no deja de venir*, es justamente el de la «historia» (en cuanto *story*): y en ella se cuenta una «historia» (en cuanto *history*). El idioma alemán tiene un término exacto para indicar este «paso doble», este bucle en el que, al presente, se entrelazan pasado y futuro: es el verbo *Werden*, un verbo auxiliar que indica pasado (un pretérito *perfecto*) si unido a un participio (en el que, señaladas por el prefijo *ge*—, se remansan todas las acciones como «ya sidas», en la laguna de la que se inician los tiempos), mientras que apunta al futuro si unido a un infinitivo (como debe ser: en el infinitivo —por caso excelente: *ser*— todo queda «abierto»: lo único *pre-fijado* es la «apertura», la *Offenheit* misma). No es extraño pues que el *Vortrag*, la «escritura» del *Escrito sobre la libertad* presente *operativamente* una proliferación desbordante de ese verbo, mientras que *temáticamente* queda escrito que: «Nosotros reconocemos más bien que el concepto del devenir (*Werden*) es el único adecuado a la naturaleza de las cosas.» (VII, 359). ¿De las cosas solamente, o incluso del mismísimo Dios?

El 4 de febrero de 1795 dirige Schelling una carta a Hegel en la que se repite el lema de *Vom Ich*: «Para mí, el principio supremo de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo, todavía no condicionado por objetos, sino puesto por *libertad*. El A y O de toda filosofía es libertad.»[9] Adviértase que el Yo, a pesar de no estar condicionado (*un-bedingt*), es decir: de no estar situado ni puesto en su sitio por cosa (*Ding*) alguna, no deja de ser algo *puesto*: sólo que es Él mismo (recuérdese la *Selbstsetzung*) el que se pone a sí mismo por un *acto* de libertad. De libertad, ¿respecto a qué? Obviamente, respecto a la «sujeción» a los objetos que lo condicionan. Ahora bien, sin *ob-jeto* no hay representación, y sin ésta tampoco hay conciencia. El libre inicio de la filosofía es también, pues, paradójicamente, una liberación de la filosofía... teorética. Esta de-cisión, experimentada activamente en el hombre, es la *intuición intelectual*. Por ella y en ella derriba el hombre las barreras del «mundo obje-

---

8 En el *Protocolo* de la conferencia *Zeit und Sein*, de 1961, despacha Heidegger de un plumazo la presunta semejanza entre Heidegger y él (con respecto a la indeterminada —pero determinante— distinción, o identidad —según se mire— entre el ser y la nada). No existe esa *Konkordanztafel* que los franceses se empeñan en ver, replica Heidegger. Pero —como es natural, aunque no sea ni pueda ser lógico— no da *en el fondo* razón alguna. Sólo señala un corte abrupto, infranqueable: «Toda esa manera de ver presupone empero que haya una filosofía de Heidegger. Si no es así, entonces toda clase de comparación se queda sin base, aunque no por ello sea equivalente la imposibilidad de comparación a la carencia de relación.» (En: *Sein und Denken*. Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 51).

9 *Briefe von und an Hegel*. Hg. von J. Hoffmeister. Hamburg, Felix Meiner, 19693; I, 22.

tivo», de modo que se ve a sí mismo perdido, horrorizado ante esa doble pérdida: la de su «yo» y la del mundo de la representación (adviértase la cercanía aquí con Schopenhauer).[10] Sólo que esa intuición era un umbral decisivo (abierto, por lo demás, *prácticamente*): la salida de la cotidianeidad es *al mismo tiempo* la entrada en el «mundo suprasensible», en el que Dios se revela —también simultáneamente— a la vez como «Yo absoluto» y como «esfera absoluta del Ser». Si esto es así, ¿cuál podrá ser entonces el final de la filosofía, sino la activa disolución *por nuestra parte* de todo «ente» en el mar infinito del ser, y del «yo» particular en el Yo absoluto: «nuestro esfuerzo supremo —confía Schelling a Hegel— es la destrucción de nuestra personalidad, el paso a la esfera absoluta del ser, que empero no es *posible* en toda la eternidad; — por eso, sólo acercamiento *práctico* a lo Absoluto, y por eso — *inmortalidad*.»[11] Obsérvense, de nuevo, los guiones, destinados a resaltar la sorpresa suscitada en nosotros cuando, *suspendiendo* el prejuicio radical (el *conatus* de autoconservación) se llevan los postulados de la razón práctica kantiana a su extremo, en donde acaban por coincidir con el dogmatismo spinozista, transformado a su vez por la comprensión de lo que significa una acción *libre*.[12] En este *nihilismo* de la propia subjetividad —o más exactamente, del propio *egoísmo*—, la *libertas ex* (ser libre es ir haciéndose libre respecto de un mundo en definitiva fantasmagórico, urdido por una di-versión de nuestra razón, y más: por la *aberración* de nuestra libertad) *debe acabar* por converger asintóticamente —aunque *de hecho* nunca lo hará— con la *libertas ad* (ser libre es esforzarse por abrirse a —o introducirse en— la esencia divina: un paradójico ir tomando *conciencia* de la *Inconsciencia* misma[13]). Ahora podemos quizá interpretar en su justo sentido de *ontología de la libertad* (mediando pues entre los extremos unilaterales del dogmatismo y del criticismo), el *imperativo incondicionado* schellingiano, propuesto en las *Philosophische Briefe* (el segundo escrito recogido en la compilación de 1809 como «precursor» de las *Investigaciones*) como «la última esperanza de salvación de la humanidad», nada

---

10 *Philosophische Briefe*; I, 217: «Aber sowie er (el hombre, F.D.) diese Schranken aufhebt, […] sowie er selbst über die Grenze de Vorstellung ausgesweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn.»

11 Carta a Hegel, citada en nota 9.

12 La concisa crítica de Schelling a Spinoza sigue suscitando admiración: «Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist.» (*Freiheitsschrift*; VII, 349). Adviértase el estrecho vínculo de este pasaje con la exigencia de lo «Incondicionado» (*Unbedingt*), en cuanto ser libre de las «cosas», entendidas éstas fichteanamente como algo muerto.

13 En la intuición intelectual *de* Dios (genitivo subjetivo y objetivo: Dios se reconoce a sí mismo en nosotros sólo si nosotros «dejamos ser» a Dios en nuestro interior), el sujeto se intuye a sí mismo, ciertamente, como «hundido» (*untergegangen*) en lo Absoluto, o sea: como «aniquilado» (*vernichtet*). Ahora bien, como señala agudamente Kuno Fischer: «es (el sujeto, F.D.) se intuye como hundido, como anulado; por tanto, no deja de intuirse a sí *mismo, intimando* así con su estado perfecto, reconociéndose y sintiéndose libre de la limitación.» (*Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, Carl Winter, 19234, p. 291). El recuerdo de la duda metódica cartesiana se hace aquí inevitable), en esa «desesperación» respecto al mundo finito no deja de intuirse *eo ipso* el sujeto a sí mismo: el error del dogmatismo —ver la nota anterior— estaba en la anulación *pasiva* del yo ante la Cosa Suprema, de la que sería mera modificación. Por contra, anular*se* por mor del Yo es una acción libre, en la que el «yo» finito no deja de reconocerse como activo *partícipe* de la vida divina, justamente en esa libre entrega. He aquí una «transcripción» filosófica de la oración de Jesús en Getsemaní: «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú. [...] Padre mío, si esto no puede pasar sin que yo lo beba, hágase tu voluntad.» (Mt. 26, 39 y 42). Esta libre sumisión quedará rigurosamente perfilada en el *Freiheitsschrift* en cuanto libertad para el bien: «Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.» (VII, 363). Adviértase que en el doble sentido del verbo *brauchen* resuena el «bucle» en el que se enlazan —y son superados— dogmatismo y criticismo en una filosofía de la libertad: por un lado, la «voluntad universal» *usa* a la «particular» en beneficio propio; pero por otro, aquélla *necesita* a ésta para ser. Como señala audazmente Angelus Silesius (un místico que Schelling estudiará a fondo): «GOtt lebt nicht ohne mich. Ich weiss, dass ohne mich GOtt nicht ein Nu kan leben / Werd'ich zunicht / er muss von Noth den Geist auff geben.» (*Aus dem Cherubinischen Wandersmann Erstes Buch*. 8).

menos. De ésta, de la Humanidad, exige el filósofo: «que pueda alguna vez, finalmente, encontrar *dentro de sí misma* lo que ella buscaba en el mundo objetivo, para retornar de este modo de su ilimitado extravío en un mundo ajeno —al que le es propio, para regresar de la falta de mismidad (*Selbstlosigkeit*)—a la mismidad (*Selbstheit*), de las ensoñaciones de la razón— a la libertad de la voluntad.» (I, 219). De nuevo, los guiones de separación, que indican ahora —dicho *à la* Jacobi— el *salto mortale* en el que se habrá de cumplir la *reconciliación*, la redención respecto de ese «extravío», provocado por los sueños de una razón que produce los monstruos del mundo fenoménico. Aquí está contenida ya *in nuce*, programáticamente, la filosofía de la historia... sagrada, perfilada en las *Investigaciones* (cf. VII, 378-380) y que experimentará un desarrollo exuberante, casi inabarcable, en la filosofía *positiva* de la madurez.

Ahora bien, ¿a qué se refiere esa «libertad de la voluntad», contrapuesta a las «ensoñaciones de la razón»? ¿Acaso es la libertad una *propiedad* de la voluntad, entendida ésta como *atributo* y hasta como «instrumento» en el poder del sujeto? Pero es evidente que esta interpretación de «sentido común» entra en directa contradicción con la afirmación de una libertad, si particular, *abnegada*, dirigida justamente a desactivar la potencia del sujeto finito; si absoluta, aniquiladora de todo ente, de todo objeto, en nombre de la «esfera absoluta del ser» en que esa misma libertad *consiste*. En el primer caso, «*libertad de* la voluntad» es un acto de liberación respecto de la propia voluntad particular, que podemos expresar así: no querer nada en particular, no querer ser esto o lo otro, sino, simplemente, querer *ser*, sin más. En el segundo, «libertad de la *voluntad*» significa que tal voluntad es ya *eo ipso* el ser, sin más. Tal es el paso que se cumple en la tercera y última «estación» de la vía que lleva a las *Investigaciones*, es decir: en los renombrados *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*.

Retrocedamos un momento: no cabe duda de que la solución propuesta en las *Cartas filosóficas*: eso que he denominado *nihilismo* (y que sería mejor llamar: *eutanasia subjetiva*) tiene algo de poco convincente y hasta de desazonante (más allá, claro está, de la resistencia —típicamente occidental— a la pérdida del «querido yo» particular). En efecto, llevada al extremo conduce a un irresoluble dilema: 1) o bien la conciencia —el sentimiento de la personalidad— se va perdiendo según se ingresa voluntariamente en el «Yo absoluto» (o lo que es lo mismo: en el Ser), que es de suyo la Inconsciencia misma (por falta absoluta de objeto), y por tanto, para sí *nada*, con lo que la libertad suprema equivaldría a la *aniquilación suprema* de toda particularidad y distinción y, por ende, del Todo mismo (como «la noche de las vacas negras», según la donosa burla de Hegel en su *Fenomenología*)[14]; 2) o bien, por el contrario, el sujeto va tomando conciencia progresiva de la *insignificancia*, y más: del carácter nulo de cuantos objetos conoce, hasta que al fin —en exasperación literalmente *desesperada* (*verzweifelt*) de la *duda* (*Zweifel*) cartesiana— llega a ser una conciencia... de absolutamente nada, de acuerdo a la no menos donosa burla del poeta Antonio Machado: el hombre, que de la nada habría creado un mundo, al ver su obra terminada:

> «Ya estoy en el secreto —se dijo—, todo es nada»[15]

---

14 *Phänomenologie des Geistes*. In: *Gesammelte Werke*. Düsseldorf , Meiner, 1980; 9, 17: «Diss Eine Wissen, dass im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernenden Erkenntniss entgegenzusetzen, — oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwar zind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniss.»

15 A. Machado, *Campos de Castilla*. «CXXXVI. Proverbios y cantares», XVI. En *Poesía completa*. Madrid, Espasa-Calpe, 196310, p. 155.

Desde la altura de las *Investigaciones filosóficas*, las condiciones para salir con bien de este *impasse* se antoja clara y meridiana: tanto por lo que hace a la razón —el conocimiento— como a la voluntad particular —la praxis—, todo depende de mantener y aun subrayar su *dependencia* y *sumisión* al *querer (Wollen)* y al *ser absoluto* (ambos son lo mismo: *Wollen ist Urseyn*; VII, 350), pero sin aniquilar en absoluto su consistencia, sino, muy al contrario, subrayando ésta, dado que, según la antigua concepción griega adoptada también por Schelling: «lo igual viene a ser conocido por lo igual» (*Gleiches von Gleichem erkannt werde*; VII, 337). Ahora bien, ¿cómo es posible mantener las distancias respecto al dogmatismo (esto es: no dejarse condicionar ni contaminar por los objetos, evitar la *reificación*) y a la vez subrayar la consistencia e independencia del hombre, del sujeto finito (cumpliendo así las exigencias del idealismo, a saber: que el hombre se esfuerce por identificarse con lo Absoluto)? Como se ve, se trata de encontrar un *Mittelbegriff*, una noción que el hombre comparta con Dios, tanto por el lado de la libertad como por el del rechazo de los «objetos» del mundo, en cuanto meras representaciones. Esa noción, que adquirirá una importancia capital a partir de 1809, pero que aparece por vez primera en los *Tratados* (el antiguo *Panorama* o *Uebersicht*, de 1796-97), es la del «espíritu» (*Geist*). En el fondo, Schelling no hace al respecto sino profundizar en el sentido de la *Tathandlung* fichteana (haciendo coincidir también, en el fondo, los conceptos griegos de *poíesis* y *praxis*); en efecto, toda «acción» (*Handlung*) tiene como resultado un «hecho» (*Tat*), que, «recaído» en el mundo finito, es visto «desde fuera», separado del agente, como una mera *Tatsache* o *matter of fact*. Ahora bien, en puridad (como *debe ser*, *comme il faut*), ese «hecho» no es algo de fuera, sino el «afuera» mismo del agente: no es un objeto que lo condicione y se proponga a éste como base de representación; por el contrario, es el sujeto que se pone a sí mismo como *su objeto*, como el «otro» de sí mismo, en el cual —y sólo en el cual— puede reconocerse y *llegar a ser* realmente sí mismo, al alejarse por igual del peligro de la disolución de la conciencia (puesto que ahora es consciente de sí, pero en *su propio* «otro», en *su* objeto) y de la pérdida, de la *elanguescentia* del mundo mismo (puesto que, ahora, éste consta efectivamente de objetos; pero éstos son *productos* de una *actividad originaria*, no seres muertos; volviendo del revés a Leibniz, el universo es un *miroir vivant* de la libertad absoluta). Ese sujeto que tiene la capacidad de *hacerse a sí mismo* objeto, de ponerse como su propia *alteridad*, es el espíritu. Tal es el espléndido hallazgo de los *Tratados*, en donde se recoge de nuevo el gran lema schellingiano de la libertad como inicio de la filosofía: «El espíritu, pues, debe —no *ser*, sino— *llegar a ser (werden)* objeto para sí mismo. Precisamente por ello comienza toda filosofía por hecho y acción (*That und Handlung*), y precisamente por ello no es el espíritu nada que, originariamente (de suyo) (*an sich*) fuera objeto. Él *se hace (wird)* objeto sólo *por sí mismo*, por su *propio hacer* (I, 367). Adviértase que, de este modo, nos acercamos a la posibilidad —abiertamente defendida ya en 1809— de que Dios, el Espíritu divino, *se haga (wird)* también él por sí mismo, primero —una primacía temporal, no axiológica— a través de la naturaleza, y luego en la historia. Dios *deviene*, no *es*.[16] La devaluación fichteana del «ser» como algo muerto seguirá pesando decisivamente, a este respecto, en las especulaciones ulteriores de Schelling.

Con esta lógica de *subordinación* (si es que no de «dominación»), quedan salvaguardados a la vez el «querer» = «ser absoluto» y el mundo. Yendo infinitamente más lejos que Kant (en la insis-

16 Recuérdese el cuarteto mediante el que «transcribe» Schelling a su sistema maduro el célebre —y mal traducido, en la *Vulgata*— nombre de Dios: «Ich bin der ich war. / Ich bin der ich sein werde. / Ich war der ich sein werde. / Ich werde sein der ich bin.» (*Archiv der Berlin-Grandenburgischen Akademie der Wissenschaften,* Archiv-Sign: *NL Schelling*, 86, p. 20; (reproducido en la portada de H.-M. Baumgartner / W. G. Jacobs (Hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*. Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann, 1996).

tencia de éste de que no vemos en las cosas sino lo que nosotros ponemos en ellas), Schelling se va aproximando así a la gran *metamorfosis*: el concepto puramente *trascendental* de «donación de sentido», propio del criticismo y del idealismo, se va a convertir literalmente en una interpretación audaz de la *creación* del mundo por parte de Dios, conjugando lo que antes parecía irreconciliable: por una parte, la ya mentada concepción griega, según la cual sólo lo semejante conoce a lo semejante (trasladada al cristianismo paulino: sólo el espíritu conoce al espíritu); por otro lado, la idea rectora del idealismo romántico (y en el fondo, antirrevolucionario): la *revelatio sub contrario*. El sujeto agente *se ve a sí mismo*, y más: *se revela* a sí mismo eternamente en la *secuencialidad* de las cosas del mundo. Dicho a lo divino: «La secuencia (la cadencia, podríamos decir; F.D.) de las cosas desde Dios es una autorrevelación de Dios (*Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes*).» Aquí se subraya pues la diferencia: lo activo sólo puede reflejarse en su contrario; pero no en algo que de suyo fuera pasivo (¿cómo habría de reconocerse el ser en la nada, la afirmación en algo en sí nulo, la vida en la muerte?) sino en algo que, por la acción del sujeto, ha sido convertido, *ha sido hecho* pasivo en cuanto sede o *base* de manifestación. Mas Hegel continúa, de seguido: «Sólo que Dios puede llegar a revelarse (*offenbar* werden) solamente en aquello que es semejante a él, [o sea] en seres (*Wesen*) libres que actúan por sí mismos (*aus sich selbst*), en seres para cuyo ser no hay otro fundamento (*Grund*), pero que son (poseen su propia existencia, F.D.), al igual que Dios es (o sea: que sujeta y somete su propio ser, F.D.).» (VII, 347). Un punto éste que se encuentra ya claramente anticipado en los *Tratados*: «La *libertad* sólo puede ser empero reconocida por la libertad, la *actividad* sólo por la actividad aprehendida.» (I, 281). En este respecto, adviértase que la alteridad —la «insignificancia» de lo finito— no queda de este modo condenada, sino al contrario: las cosas —en cuanto receptáculos de acción— quedan *recogidas*, salvadas por la *semejanza*, lo que equivale a decir que sólo en el hombre pueden ser aquéllas *custodiadas* y, si puede decirse, *re-significadas*: el hombre es, en cuanto *único depositario* de la libre acción divina, el centro de la creación y, por tanto, quien «levanta» a las cosas de su *nihilidad* fontanal, primera: «El hombre es pues el redentor de la naturaleza, al que todos los modelos de la misma tienden (*Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen*).» (VII, 411). Pero ello implica la transformación de la «naturalidad» misma de las cosas (ya insinuada y hasta exigida por los *Vorbilder* de la propia naturaleza), a través del quehacer humano. Y tal es en efecto la alta libertad humana —para el bien, cantada por demás de manera inolvidable en la *Novena Elegía de Duino*:

> [...] Estamos *aquí*, quizá, para decir: Casa,
> puente, fuente, portón, jarra, árbol frutal, ventana:
> a lo sumo, columna, torre ... pero para *decir*, entiéndelo,
> oh, para decirlo *de una manera* que las cosas nunca
> íntimamente creyeron ser.[17]

Por cierto, repárese en que todas esas «cosas» enumeradas por el poeta son «artefactos», y en ese sentido productos del espíritu... humano.[18] Por analogía, queda abierta la posibilidad —dramáticamente presente, hoy— de que el hombre sea también el *corruptor* de las cosas por medio de la tec-

17 *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus*. Manesse, Zürich, 1991, p. 47s.: „Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus, / Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, — / höchstens: Säule, Turm... aber zu sagen, verstehs, / oh zu sagen so, wie selber die Dinge niemals / innig meinten zu sein.«

18 Quizá pueda exceptuarse el árbol, aunque Rilke matiza que se trata de un *Obstbaum*: normalmente, resultado de injertos. Lo mismo para el caso de *Brunnen*: una fuente artificial, al contrario de *Quelle* (fuente natural, manantial).

nociencia del capitalismo avanzado (¡pero usándola sólo instrumentalmente, no como responsable desde luego de esa corrupción!), como triste privilegio de su libertad — para el mal.

En todo caso, hemos concluido el breve recorrido por esas tres islas (y antes nos habíamos negado a visitar de nuevo el «continente» *trascendental* del *Sistema* de 1800), en algunos de cuyos picachos se avizoraban ya los grandes temas del *Freiheitsschrift*: primacía del acto sobre lo ónticamente objetivo y de la libertad sobre el conocimiento, surgimiento del espíritu como *autorrevelación* (corrección esencial a la *autoposición* fichteana), función *mediadora* del hombre, en cuanto finito por naturaleza e infinito en su espíritu; y entrevisto a lo lejos, el gran viraje: *Dios como devenir*. Hemos sitiado la *ontología de la libertad* «desde fuera», por así decir, descifrando las huellas de su *Entwicklungsgeschichte* en los escritos escogidos por el propio Schelling como «preparación» de sus *Investigaciones*. Con todo, tras este análisis, bien podríamos recordar las palabras de Goethe[19]; nos falta lo más importante: el *vínculo de unión y a la vez de distinción* de esos conceptos, eso que en el *Timeo* venía tildado como «el más bello de los vínculos».[20] Para ir en su busca, tendremos que ingresar *pedem aliquantulum* en el propio escrito de 1809.

II

Para empezar, quizá no esté de más recordar que «vínculo», *Band*, se dice en latín *copula*. Podemos pues seguir ese rastro, propuesto por el mismo Schelling (cf. VII, 341ss.). Todas las dificultades y críticas planteadas con respecto al problema de la derivación de lo finito a partir de lo infinito, de lo necesario a partir de la libertad (como en el caso del panteísmo, p.e.), se deben, piensa Schelling, a una «mala interpretación» (*Missdeutung*) de la función de la *cópula* en el juicio, y, más al fondo, del sentido de los principios que lo rigen: el principio de identidad y el de razón suficiente (*Satz vom Grunde*). En efecto, la cópula debe entenderse en el sentido de la *identidad* cuando se procede de lo Uno (mentado en el sujeto de la proposición) a lo Múltiple (designado en el predicado). Ahora bien, como ya se insinuó, la «identidad», *absolutamente considerada,* no significa una muerta igualdad de extremos intercambiables *ad libitum*. Al contrario, el sujeto *contiene* las notas de su predicado y se *manifiesta*, se *revela* en ellos, de manera que se *afirma* a sí mismo como *productor* y, por ende, *poseedor* de su *consequens*, lo así «afirmado».[21] Metafísicamente hablando, lo Absoluto es de suyo perpetua, inmensa «autoafirmación» (*Selbstbejahung*), sí: pero, en cuanto que «Dios», lo es en lo «otro de sí». Por tanto, sólo puede ser, sólo puede existir *—como tal Dios— vinculando* a esa voluntad de querer ser sí mismo lo «afirmado» en ella (recuérdense las precisiones anteriores sobre la diferencia

---

19 *Faust. I (Studierzimmer)*, vv. 1936-1940: «Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist herausxutreiben, / Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt, leider! Nur *das geistige Band*.»

20 *Timaeus* 31 C *desmôn dè kállistos*.

21 No hay duda de la estrecha cercanía de esta concepción a la de la *proposición especulativa* hegeliana, expuesta en el prólogo de la *Fenomenología* (remito al respecto a mi edición y comentario de esos pasajes en *Hegel. La especulación de la indigencia*. Barcelona, J. Granica, 1990). Sin embargo, justo en el punto de máxima vecindad se abre una infranqueable diferencia: en Hegel —para quien, como se sabe, «las heridas del Espíritu curan sin dejar cicatriz» (*PhG*. 9, 360)—, el «bucle de interacción» entre el sujeto y el predicado, entre la *subsunción* y la *inhesión*, es completo para las proposiciones dialécticas *absolutas*. Por el contrario, en la lógica de *dominación* schellingiana siempre quedará un resto *irreductible*, tanto cuando el predicado *retorna* al sujeto como *Grund* o base de éste (o sea: como su *naturaleza*), como cuando —a la inversa— el sujeto elabora libremente su *devenir* interviniendo en el predicado. El «objeto» (o sea, el mundo) del Espíritu divino nunca volverá por entero a su Hacedor: y no sólo por la Caída, sino por el hecho mismo de que ha sido creado *mediatamente*, en la *Ebenbild* del sujeto *existente*. De modo que, aunque no hubiera existido el *peccatum originans*, esa *copula* mediadora no habría dejado por ello de ser en alguna medida *refractaria*. Sin esa «resistencia», ¿cómo podría verse el Sujeto en la Imagen, y a las cosas dentro de ella?

entre el inicio y lo iniciado, la posición y lo puesto). Esta precisión es fundamental (de lo contrario, lo Absoluto no sería desde luego el Señor de lo Ente, sino a lo sumo el «Dios» leibniziano, arquitecto y matemático, obligado moralmente a seguir las *exigencias* de la esencia delas cosas): el Autoafirmante *vincula* lo por él afirmado, pero no está a su vez *vinculado* por ello; de lo contrario, su acción (su autorrevelación) no habría sido libre. Lo cual equivale a decir, en el plano *natural*, que Dios, en cuanto *natura naturans*, establece medida, orden y peso en la *natura naturata*[22]; y, en el plano lógico, que el principio de razón (al que sería mejor denominar: «proposición del fundamento» (*Satz vom Grunde*) depende del principio de identidad, pero *no a la inversa*. En la habitual terminología schellingiana (donde, muy adecuadamente, «A» simboliza lo *A*bsoluto y lo universal: *das Allgemeine*, mientras que «B» está por la particularidad: *Besonderheit*, o sea por la pluralidad del mundo), cabría expresarse pues así: (A = B) ssi (A = A), pero no al revés. Hay razón *en* el mundo; pero no hay razón *del* mundo; nada puede explicar que el mundo sea, pues su posición depende de una acción libre, inmemorial (*unvordenklich*, dirá después Schelling[23]).

Bien podemos decir que esta concepción establece un difícil equilibrio entre dos extremos célebres: de un lado, Santo Tomás afirmará que todas las cosas están referidas a Dios, mientras que Él no tiene referencia alguna a ellas (lo cual salva el carácter mayestático, inmóvil, del Dios metafísico, pero deja sin explicar la encarnación, la *Menschwerdung*, como si Dios no hubiera sido *también* un hombre *verdadero* ni tenido una madre *de verdad*); del otro, Hegel *vacía* la totalidad de la Idea lógica en y como Naturaleza; aun cuando ésta sea *Abfall der Idee*, una «de-cadencia»[24] de la primera, no es sin embargo *Abfälle* («excrementos, residuos»), de manera que, aunque sea *asintóticamente*, queda garantiza, por así decir *a priori*, la recuperación plena de la Idea a través de la *intromisión* del espíritu en la naturaleza.[25] Schelling, por su parte, afirmará que Dios sí establece *volontiere* tal referencia hacia las cosas, en las cuales (a través del «espejo» humano, ciertamente) se revela y reconoce. Pero *habría podido no tenerla*, ya que no existía necesidad alguna para ello, ni por el lado infinito (lo Absoluto es ya, de siempre, *der rein Existierende*, «el puramente existente»), ni por el lado finito (dicho con toda literalidad: las cosas no son *quién* para plantearle exigencia alguna a Dios; de suyo, son pura pluralidad espacio-temporal, particularidad «B»; su «esencia», lo que les confiere consistencia en el conjunto y singularmente, es prestada, in-fundida, *ein-gebildet* por Dios). Ahora bien, una vez de-cidido, el Absoluto establece una *ob-ligación*, válida también para Él mismo,

22 *Aphorismen über die Naturphilosophie*; VII, 202s.: «XXV. Ebenso ist die *schaffende Natur* (*Natura naturans*), d. h. diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expansion und lebendige Contraktion aller Dinge in sich selber auf die gleiche Weise ist, *selbst außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit* (subr. mío, F.D.).
XXVI. Selbst aber frei und unendlich, ist sie *unmittelbar* durch die *unmeßliche Bejahung* (subr. mío, F.D.) und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Wesens selbst die Gesammtheit der Dinge, wie einorganisches Wesen alle seine Theile ist und mit denselben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge selbst aber, welche die schaffende Natur ist, sind *als* solche, welche sie *ist*, die *erschaffene* und *verkettete* Natur (*Natura naturata*).»

23 Para la naturaleza vale lo mismo que para la mitología (al fin, su trasunto espiritual): «Sie (la mitología, F.D.) verliert sich mit ihren letzten Wurzeln in jene unvordenkliche Tatsache, ohne welche es keine Geschichte gäbe.» (*Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrg. von W.E. Erhardt. Hamburg, Felix Meiner, p. 33).

24 *Enzyklopädie* § 248. En: *Werke*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1970; 9, 28: So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äusserlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist.» Por cierto, la expresión procede de Schiller, y la idea de Schelling (en el texto hegeliano, púdicamente ocultos tras ese neutro «ausgsprochen worden»). Ver *Philosophie der Kunst* (lecciones impartidas en Jena, cuando Hegel y Schelling trabajaban estrechamente juntos): «Dieser Abfall der Natur im Großen von der Regel des Verstandes ist es, (setzt Schiller hinzu) was die absolute Unmöglichkeit unmittelbar sichtbar macht, die Natur selbst wieder durch Naturgesetze zu erklären, die bloß in ihr, aber nicht von ihr gelten» (V, 467).

25 En todo caso, la idea de «intromisión» o de *Einverleibung* no deja de recordar la *Einbildung*, la in-formación espiritual de la naturaleza, en Schelling. También el término *Abfall* fue utilizado antes por éste.

en cuanto Dios; como sucede en general, también aquí, y en sentido eminente, la *necesidad* se sigue de la libertad, pero no a la inversa. Y por el lado «hegeliano», Schelling reconocerá esa esforzada «recuperación» del Sujeto libre (¡no empero de una Idea lógica!) a través de la acción del hombre en el mundo: eso es lo que constituye precisamente la *historia*. Sólo que ésta no viene garantizada, ni mucho menos, en cuanto a su final (ni en el tiempo, ni —lo que es más grave— por principio), ya que la naturaleza se encuentra trastornada de resultas de la Caída. Y como sabía bien Virgilio, difícil es salir del Averno: *sed revocare gradum, hic opus, hoc labor est*.

Y bien, ¿hemos establecido ya el *geistiges Band* de unión de los elementos constitutivos de la doctrina de 1809? Preciso es reconocer que lo hemos hecho sólo por un lado, el del paso de la Identidad al Fundamento, y que garantiza desde luego el del Uno a lo Múltiple, de Dios al Mundo, pero no al contrario: el retorno de lo Múltiple a lo Uno (acabamos de aludir al carácter imperfecto de esta recuperación o *redención*, de esta *restitutio in se ipsum*). Todavía en 1798, oscilando como estaba Schelling en un *Schaukel-System*[26] de indiferencia (*Indifferenz*) entre el orden trascendental y el natural, podía creer en un paralelismo que conducía paradójicamente a otro tipo de «indiferencia»: la *Gleichgültigkeit*, el hecho de que, al aparecer lo Absoluto en cada caso de manera alternativa (*aut / aut*), *daba* al cabo *lo mismo* que el filósofo tomara una vía u otra, sin poder encontrar desde luego *dentro de cada una de ellas, y a la vez en su contraposición* el *vínculo* de convergencia y, por consiguiente, también, la *escisión* a partir de la cual divergieran. Pues lo que habría debido de obrar como «vínculo» se cernía al parecer olímpicamente, en un eterno presente, sobre esos dos órdenes: una vez como la «totalidad de las cosas» o la *naturaleza*, otra vez como lo Uno en Todo (el famoso *hén kaì pân*): una yuxtaposición que, evidentemente, no hacía sino repetir a nivel global —como dos Ideas *sensu kantiano*, o sea como «cierres del conocimiento»— las dos esferas que lo Absoluto habría debido vincular: la de la Naturaleza y la del Yo).[27]

Por lo demás, esa «repetición» no dejaba de *repetir* a su vez la añeja división platónica entre el *kosmos noetós*: el *Ansich* de las cosas, divinamente congregadas como *región des vérités éternelles*, por decirlo con Leibniz, y este nuestro *kósmos horatós*, en el que se reflejaría *espacio-temporalmente* aquel Orden superior, eternamente presente y simultáneo. De manera que si el joven filósofo no quería recibir el mismo varapalo que en su día le diera Aristóteles a Platón[28], tenía que encontrar,

26 La burlona expresión (*Schaukel* es «columpio») procede de Hegel, el cual critica esa dialéctica de «vaivén» que podría encontrarse tanto en Goethe (cf. mi estudio: *Elogio del «sistema di altalena». Hegel e Goethe*. CULTURA TEDESCA 21 (Roma, 2002) 181-202) como en Schelling (véase *Enzyklopädie* § 81. *Werke;* 8, 172.

27 En *Von der Weltseele* tenemos un buen ejemplo de esta yuxtaposición inmediata (señalada en el texto por el adverbio *sowie*), «eternamente presente» (repárese en la expresión *unmittelbar gegenwärtig*), del Todo (como conjunto de cosas) y de Dios (como Uno-Todo), por un lado, y la oscilación como de «columpio» en que lo Absoluto hace acto de presencia (una oscilación o *Schweben* representada muy bien por las disyunciones alternativas del ejemplo final: *bald / bald)*: «Es ist eine Totalität der Dinge, *sowie* das Ewige ist; aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem erkennbar in jedem Theil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber *ebenso unmittelbar gegenwärtig* und in jedem Theil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. *Das heilige Band*, durch welches die beiden ersten eins sind, empfinden wir in unserem eigenen Leben und dessen Wechsel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns *bald* der Schwere heimgibt, *bald* dem Lichtwesen zurückstellt.» (II, 376s.; subr. Mío).

28 A saber, que el ateniense no habría hecho sino escindir *mentalmente* un mismo y único mundo, el nuestro, sólo que alabando a uno de los extremos —un «ente de razón»— como *kath'autò* y denostando al otro —un conjunto de cosas sensibles— como derivado y móvil. De este modo, no sólo separaba artificiosamente entre dos supuestos ámbitos (jerárquicamente ordenados) de lo *real*, sino que llevaba esa escisión también a la *mente* (sensibilidad *versus* inteligencia). Por su parte, como si de un episodio de *vidas paralelas* se tratase, Schelling tuvo que aguantar en ese sentido, en el Prólogo a la *Fenomenología*, una crítica similar, pero más demoledora, por parte de su implacable amigo Hegel (y que, por esa razón, dejó enseguida de serlo) .

no un vínculo que, por así decir *au dessus de la mêlée*, enlazara indiferentemente dos órdenes (el cognoscitivo y el natural), sino una Voluntad originaria que, libremente, se *vinculara* de verdad, se *ob-ligara* a inmiscuirse en el mundo, desprendiéndose de la presunta «majestad» de lo eternamente separado. Y es que, de acuerdo a la convicción fundamental del sistema maduro de Schelling (tras la *crisis* provocada por el paréntesis platonizante entre 1801 y 1804): «Dios mismo no es sistema alguno, sino una Vida.»[29] Pero la vida no es sino la *puesta a prueba* de una existencia. No la realidad (*Realität*) de ésta, pues, sino su efectiva *realización (Verwirklichung)*. Vivir no es cernirse, incólume, como un ser *abstracto*, por encima de las dificultades, de las fuerzas contrapuestas que, más allá de la mera lógica o matemática, denominara Kant *repugnantia realis*. Justamente *vencer* las dificultades, dominarlas, significa transformarlas en material de elaboración de los propios proyectos de futuro, arrojando en ese mismo *acto* esas «cosas de la vida» —ahora a nuestro servicio— al *pasado* y como *pasado*, dicho sea en el plano temporal (Yo soy aquel *existente* que se *rehizo*, que se «creció» ante un problema y lo utilizó *desde entonces* —pasándolo al pasado— como un «estado» o «condición»: *Zustand*, desde el que mi «manera de ser» se impulsa y avanza); o bien, lo que es lo mismo, haciendo de esas «cosas» (no muertas, sino por así decir «manipuladas», amaestradas, o mejor: *recicladas*) la *base* o el *fondo de provisión* de mi existencia. Un fondo, ciertamente, nunca del todo dominable: nunca del todo cognoscible ni aprovechable. La *naturaleza* no se pliega absolutamente a mi *historia personal*. *Ni tampoco siquiera a la de Dios*.[30]

Esta irreductibilidad puede ayudar a explicar el *viraje* quizá más espectacular del *Denkweg* schellingiano. En efecto, mientras se erige explícitamente en 1806 a la *Naturphilosophie* como siendo en esencia la filosofía *tout court*, y ello justamente porque Dios (la Verdad) ha de probarse en la Naturaleza, y como tal Naturaleza (el Ser)[31], en la ulterior *Filosofía de la Mitología* quedará degradada

29 *Freiheitsschrift*: « In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben […] Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht außer sich hat. […]
Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.» (VII, 346).

30 Quizá sea éste el punto de más llamativa separación-en-la-cercanía entre Schelling y Hegel. Ambos reconocen la imposibilidad de sujetar *enteramente* la naturaleza y, por tanto, la existencia de un resto *realmente* irreductible (para Schelling, véase la nota 24, sobre el *Abfall der Natur*). Contra la vulgar interpretación de Hegel, éste sostiene explícitamente tal irreductibilidad, tanto en el plano empírico de la investigación científica o de los avatares de la política, como por principio. Un ejemplo del primer caso: la dificultad de encontrar una ley general sobre la relación entre las órbitas planetarias. Al respecto, confiesa: «so weit sind wir noch nicht». Y generaliza esa dificultad: «Es ist eine Verirrung der Naturphilosophie, dass sie allen Erscheinungen will Face machen.» (*Enzyklopädie* § 270, Zus.; *Werke* 9, 105 y 106. En el segundo respecto, por principio: «Es ist die *Ohnmacht* der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen.» (*Enz.* § 250; 9, 34). Pero las vías que cada uno de ellos toma tras este reconocimiento común son bien diversas: Hegel «explicará» esa impotencia justamente como contraimagen de la *omnipotencia circular* de lo Lógico para esclarecerse a sí mismo, descansando sobre esa base oscura y móvil que es lo Histórico (en el sentido empírico de *das Historische*). Por eso, escribirá la *Ciencia de la Lógica*; Schelling aceptará el desafío, y verá en la Historia (como *Geschichte*) la prueba móvil de la manipulación y «reciclado» de lo natural por parte del Espíritu, pero con la posibilidad siempre abierta de recaídas, de «hundirse en el fondo» (*zugrunde zugehen*). Por eso escribirá una *Filosofía de la Mitología* (la historia del Espíritu, hundido todavía y enajenado en la Naturaleza) y una *Filosofía de la Revelación* (la historia del Espíritu, empeñado en el dominio de la Naturaleza, en enderezar el mal fontonal en bien proyectivo).

31 *Darlegung* des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre: «Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen *in* der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.
Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.
Seyn ist Wahrheit, und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß *seyn*, weil es *wahr* seyn soll. Was nicht *ist*, ist nicht wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die *nicht ist*, redet

esta misma Naturaleza a un mero momento —siempre pasado, siempre al *fondo*— del *Devenir de Dios en la Historia*, o más exactamente: la Naturaleza es la revuelta y siempre inquietante base, no sólo de esa Historia Sagrada, sino sobre todo como de su *Prehistoria mitológica*: los *bajos fondos* de Dios, mucho más siniestros que eso que denominaban los Padres de la Iglesia: *tà bátheia toû Patrós*.[32] ¿Qué ha ocurrido? Sencillamente, que la «prueba» no ha tenido —no ha tenido de siempre, *ab illo tempore*— los resultados previstos. El hecho palmario de que ni la ciencia ni la política sean capaces de adecuar el orden natural —salvo de manera abstracta y siempre aproximada— al orden humano (por no hablar del divino) constituye para Schelling una señal inequívoca, o mejor: un *síndrome* de que el experimento por el cual Dios habría de probar, en cuanto Espíritu y Persona, su propia existencia en el mundo, no ha tenido *todavía* (ni quizá tenga nunca) todo el éxito que el hombre (¡el hombre Schelling, no Dios mismo!) habría esperado. ¿Dónde está el *fallo*? En el plano *metafísico*, desde luego, en la inexplicable, terrible *Caída del Urmensch*, de ese «hombre primordial» que todavía en el *Freiheitsschrift* aparece diseminado, *éparpillé* en la multitud de los hombres individuales. Es ese trastorno, esa *Umkehrung der Principien* que constituye la realidad del mal[33], la que explicaría esa *Ohnmacht der Natur*: una impotencia que sirve paradójicamente, y de modo siniestro, a la *potenciación real* del mal. Este oscuro punto no es sin embargo el tema central del presente ensayo, dedicado más bien a indagar en la *posibilidad* del mal.[34] Por eso debemos volvernos más bien al plano *interpretativo*: hay algo en el Schelling de 1806, un resto *idealista*, diríamos, que, a pesar de que en la *Darlegung* y en los *Aphorismen* se encuentren ya los temas capitales del *Freiheitsschrift* (y a veces, mucho mejor desarrollados), impedía a Schelling establecer una verdadera *ontología de la libertad*. Y debió significar un verdadero trauma para el filósofo el tener que desprenderse del *presupuesto fundamental* de la *Identitätsphilosophie*, a saber: que Ser y Naturaleza son lo mismo que Dios (¡no que sean lo mismo *en* Dios!, de esta distinción depende todo), y que, puesto que Dios es también la Verdad, entonces todas esas nociones son equivalentes: *ens et verum convertuntur inter se*, como en los viejos trascendentales escolásticos. Ésta es la última segura orilla que Schelling se verá obligado a abandonar, a saber: «que Dios es esencialmente el ser significa que Dios es esencialmente la Naturaleza, y viceversa (*Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt*).»[35]

Por eso no deben confundirnos a mi ver las alusiones del *Freiheitsschrift* a la «verdadera» y «completa» filosofía de la naturaleza «de nuestro tiempo» (cf. VII 350, 357, 362). Para empezar, esta disciplina decae en sus derechos de *regina scientiarum*, como hemos visto se sostenía en 1806; ahora, aisladamente tomada, es vista como «mera física» (*blosse Physik*), mientras que: «en relación con la totalidad de la filosofía, ha de ser considerada solamente como una de sus partes, a saber la

---

nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem, das da *ist*, d. h. von der wirklichen, von der *seyenden* Natur. *Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt*. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie, und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in den nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.» (VII, 30s.; subr. mío).

32 *Philosophie der Mythologie*: «In der Tat, was ist die Natur gegen die lebensvolle Geschichte, die sich auftut, indem der Mensch den in der Natur schon abgeschlossenen Kreis wieder öffnet! Die ganze Natur sinkt zum blossen Moment herab — sie […] wird ungeschichtlich, alles Interesse ist jener höheren Geschichte zugewendet, deren Urheber der Mensch ist.» (XII, 144).

33 *Freiheitsschrift*: «Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht…» (VII, 367).

34 Al respecto, los pasajes capitales de *Fr.* están comprendidos en las págs.: VII, 357-364.

35 *Darlegung*; VII, 30. Para el contexto, ver *supra*, nota 31.

real, que sola y primeramente (*erst*) al ser completada por la parte ideal, en la que rige la libertad, será capaz de elevarse al sistema racional propiamente dicho.[36] Repárese en que la última declaración implica que la *Naturphilosophie* habrá de ser reelaborada en el futuro, tras su *Ergänzung* con la parte todavía denominada «ideal». Al igual que en la vida real el obrar del hombre *repercute* sobre su propia «naturaleza», de modo que parte de las posibilidades ofrecidas por ésta son *consumidas* en el proyecto, mientras que el resto es arrojado, *transformado como «base de lanzamiento»*, al pasado y como pasado,[37] así también, en la vida divina, la naturaleza habrá de ser considerada como un pasado eternamente superado, como la base o «fondo» (*Grund*) de la existencia de Dios.

La naturaleza, he dicho: pero, ¿qué naturaleza?; ¿se tratará por ventura de la *natura naturans*, o de la *natura naturatas*? Pero también en este caso tendrá Schelling que desprenderse de la vieja y sencilla distinción de Scotus Eriúgena y de Spinoza. Pues él ya no puede identificar sin más la primera noción con la de Dios, es decir: con la del Ser o la Existencia. Y no puede hacerlo porque la existencia (*Existenz*) es, en todo ser (*Wesen*), la huella que lo Absoluto ha dejado en él para *posibilitar* su ser. En un pasaje fundamental de la *Darlegung* de 1806, Schelling localiza por fin en la Existencia el *bello y sagrado vínculo* entre *Unum et Multiplex* que veníamos buscando: «La existencia —dice— es el vínculo de un ser en cuanto uno con él mismo en cuanto plural.»[38] Evidentemente, Schelling está transfiriendo el sentido y función de la *cópula* en el juicio (enlace de la unicidad del sujeto y la pluralidad de las notas del predicado) a la vida, en la que el sujeto (*Wesen*) se reconoce en sus propias manifestaciones, elevándolas a «forma» (*Form*), convirtiéndolas en efecto en su *forma* de ser (de ahí la conseja evangélica: «Por sus obras los conoceréis»). Ahora bien, sólo Dios goza del privilegio (que Él mismo se ha otorgado) de reconocer plenamente su *Wesen* en su *Form*; su predicado, lo que Él dice de sí mismo: el *Verbum*, queda siempre sometido a su *Subjectum* y al contrario. Sería confundente, empero, expresar esto con la terminología habitual: que sólo en Dios coinciden *essentia* y *existentia*, porque, en Schelling, como estamos viendo, la existencia es el bucle perfecto, dinámicamente generador, del ser (*Wesen*, en el sentido alemán de «ente» que recoge en sí una pluralidad de aspectos, como *ein Lebewesen*, y no *essentia*) en su propia expresión «formal» (en el sentido clásico de *forma dat esse rei*: es en la forma donde se pone de relieve el «ser» de la cosa). Ese bucle, ese vínculo es justamente la *cópula*; y es el propio Schelling el que insinúa el sentido *biológico, sexual* y no meramente lógico de esa noción.[39] Sólo que en esta concepción de 1806 late un problema, que sólo podrá ser resuelto al confrontarlo con el de la naturaleza. En efecto, en esta «copulación» incesante, Dios no sale de su eterna clausura: «sin salir en absoluto de él mismo»,

---

36 Cito el texto completo, resaltando en cursiva lo traducido: «Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs , die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, *in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht , der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde*.» (VII, 357).

37 *Die Weltalter* [Frg. de 1813]: «Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit (se entiende: real, F.D.), oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus (o sea: su pasado es sólo «virtual», F.D.) [...] Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureissen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen… und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, dass keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.» (VIII, 259).

38 *Darlegung*: «Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem.» (VII, 56).

39 *Darlegung*: «Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und *ist* ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz.» (VII, 57).

como se dice explícitamente en el texto (*ohne einiges Heraustreten aus ihm selber*).[40] Bien podrá ser verdad que su autorrevelación y su existencia sean exactamente lo mismo. Pero entonces se trata de un eterno «acto reflejo», de un círculo vicioso demasiado sospechosamente parecido a eso que los alemanes llaman, no por casualidad: *Selbstbefriedigung*.[41]

La dificultad de salir de este círculo (o sea, de dar cuenta de una creación, de una naturaleza que, al cabo, no deja de tener que ver —por muchas vueltas que se le dé— con eso que «está ahí») se ve en la palmaria contradicción en que cae el filósofo sólo dos páginas después del pasaje sobre la «clausura» en sí de la existencia divina. Pues ahora se califica nada menos de *Wunder aller Wunder* y de «milagro del amor esencial» al «vínculo eterno de la autorrevelación de Dios, por la cual lo infinito [inmora] en lo finito y, a su vez, éste viene resuelto en aquél» (VII, 59); o dicho todavía con mayor claridad: «la aparición recíproca de la esencia y de la forma es el reino de la naturaleza, o sea el parto eterno de Dios en las cosas y la recogida, igualmente eterna, de estas cosas en Dios, de manera que, considerada desde el respecto esencial, la naturaleza misma no es sino la plena existencia (*Daseyn*) divina.» (*ibid*.).

¡Según esto, *en Dios*, la naturaleza es la existencia! No es extraño que Schelling lo califique de «milagro»; uno estaría tentado de hablar más bien de un cúmulo de contradicciones. Pues si «el reino de la naturaleza» consiste en la reciprocidad circular de un reflejo, ¿cómo se va a engendrar Dios en las cosas, y éstas van a volver a Dios?, ¿de dónde sale —literalmente hablando— ese movimiento de vaivén, a menos que esas «cosas» sean simplemente «cosas divinas» (la eterna región de las verdades), con lo que Dios no saldría de ese *Gedankenwelt*, y seguiríamos sin saber qué sentido tiene este nuestro mundo? Pero la cosa es incluso más grave: en efecto, sin resolver en el problema de la naturaleza, tampoco es posible —como ya vio bien Kant en su crítica al *Ideal de la razón pura*— vincular la *Wesen* divina como *ens summum* (unicidad) con su *Form* como *ens realissimum*, o sea como *omnitudo realitatum sive perfectionum* (pluralidad). Lo más que saldría de esa vinculación sería un ser lógicamente *necesario*, pero jamás un Ser Viviente.

Obligado por la cosa misma, Schelling tendrá que reconocer dos exigencias aparentemente incompatibles: por un lado, las cosas finitas, naturales, han de proceder de Dios, pues de lo contrario literalmente no *existirían* (o lo que es lo mismo: no podríamos *identificarlas*, a falta de la cópula: no podríamos decir que «esto es una mesa, con tales y tales características *distintivas*», o sea: no podríamos decir que lo Mismo hay para lo Uno y para lo Mucho), ya que solamente desde la absoluta identidad *Wesen-Form* podemos luego juzgar de la realidad que defectuosamente poseen las aproximaciones a esa suprema unidad; pero por otro lado, Dios no puede «salir» de su ser para engendrarse, para dejar su impronta en las cosas, porque entonces el vínculo entre su unicidad (*ens summum = das Höchste Wesen*) y su interna pluralidad (*omnitudo realitatum*) quedaría roto y desperdigado entre las cosas. Y ello por la *misma razón* que antes: no son sólo las *realitates* (las *speciei*) las que «dan sello» a las cosas (haciéndolas participar, o sea haciéndolas *particulares*); es preciso

---

40 *Ibidem*. Poco después, se dice: «da aber auch dieses Eine nicht *als* das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele *ist*, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes.»

41 A juzgar por el cariz que toman las cosas en el tormentoso «pasado» de Dios en *Die Weltalter*, ni siquiera podría aventurarse que la *Selbsbefriedigung* no tuviera pérdidas como resultado; sólo que esas deyecciones «expansivas» irían separándose más de la correspondiente fuerza de contracción, garante de la unicidad de Dios —o sea, de su cordura— en ese lujurioso océano del *Orgasmus der Kräfte*. Ver *Die Weltalter* (1813); VIII, 336: «Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst. Inzwischen nimmt der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zusammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflösung fürchten.» A tenor de lo leído, no le faltaba razón a este extenuado «Dios *avant la Lettre*» para sentirse angustiado.

también que ellas se *contraigan (sich zusammenziehen*) en *este* sujeto (haciendo así de cada cosa algo singular). ¿Acaso son las cosas del mundo «dioses en calderilla», que ocupan el lugar de un Dios demasiado amoroso, tanto que se habría perdido y diseminado en ellas?

Como se ve, difícilmente tenía Schelling otra escapatoria que la que va a presentar en el *Freiheitsschrift*, por audaz que ésta sea, a saber: Dios no es la Naturaleza, pero la Naturaleza *es en Dios*. Ahora bien, y volviendo a la atosigante pregunta anterior: ¿qué entendemos *aquí* por «Naturaleza», si no puede ser la *natura naturans* (que sólo alcanzaría, lo hemos visto, a una «naturaleza» interior, a un movimiento de vaivén entre la *Wesen* y la *Form* cerrado dentro de sí) ni mucho menos a la pobre *natura naturata*, que dejada de la mano de Dios no es literalmente *nada*? Tampoco puede ser la Existencia, pues ésta ya es, *absolutamente* (es lo Absoluto mismo; sólo que, precisamente por ello, no tiene ni *idea* de que lo es). Ahora bien, si lo Absoluto *quiere*[42] *salir de sí mismo* para dejar de ser en general, para dejar de ser el *Ser en general* (un Todo en Todo que no es nada en sí mismo, en su *Selbstheit*) y convertirse en el sujeto de su existencia, en *das Existierende*, en el Ente que toma posesión de su «propia» naturaleza, ¿qué otra cosa podrá hacer, sino lo mismo que el hombre decidido, que —como vimos en nota 37— se va labrando su genuino futuro a base de rebasar su pasado y de ponerlo, subordinado y dominado, como sus propios «posibles», como lo que él puede dar de sí?

¿Es ésta la salida que tomará Schelling, en fin, en las *Investigaciones filosóficas*? Sí, aunque no sin vacilaciones que pueden inducir a confusión.[43] Veámoslo más de cerca. Para empezar, ¿cómo podría Dios ir a engendrarse en las cosas de la naturaleza sin encontrar en sí mismo algo que tenga que ver con ella (ya que hemos visto que la fácil identificación *Deus sive Natura* no se sigue ya: conduciría en el mejor de los casos a una Entidad lógica y abstracta). Parece pues que sólo podrá «salir» de sí para ir a la naturaleza si *antes* ha «entrado» en su propia naturaleza (esto es, en el seno de su *pluralidad íntima*, aparte y apartada de toda *mismidad*) para establecer un vínculo entre ambas «naturalezas»: la física y la divina. Ahora bien, si esa «*naturaleza* — en Dios» (VIII, 358) no es Dios mismo (o sea, no es la Existencia), ¿qué otra cosa podría ser, sino el *fondo* (*Grund*: ¡no el fundamento, en el sentido lógico del término) de la Existencia divina? Y en efecto, recordando unos pasajes oscuros de la *Darstellung* de 1801[44], y extrapolándolos *pro domo* en un contexto muy distinto, afirmará famosamente Schelling: «La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo (o sea, la propia

---

42 Porque se trata de un querer libre, no de una necesidad lógica; lógicamente, la Existencia está... como está, eternamente desplegada y replega en el tedioso juego circular de sus reflejos (en el mejor de los casos; ya hemos visto que luego se le vuelven siniestros a Schelling esos juegos entre la contracción y la expansión). Y es que: «Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn.» (*Die Weltalter* (VIII, 238).

43 Como de hecho ocurrió con la lectura (más bien de «sentido común») que Eschenmayer hace de la obra, y cuyas críticas provocarán la ira —sofocada, soterrada bajo una helada ironía— de Schelling. Cf. la ya mencionada *Briefwechsel* (VIII, 145-189).

44 He aquí los pasajes en cuestión: «die absolute Identität ist unmittelbarer Grund des primum Existens nicht an sich, sondern durch A und B, welche ihr gleich sind (§. 53, Zusatz 2). — Dagegen ist sie absolut-unmittelbar und *an sich* Grund des *Reellseyns* von A und B, aber eben deßwegen *ist* die absolute Identität in der Schwerkraft noch nicht. Denn sie ist nur, nachdem A und B als seyend gesetzt sind. Die Schwerkraft ist eben deßwegen durch die absolute Identität unmittelbar gesetzt, und folgt, nicht aus ihrem *Wesen* [allein], auch nicht aus ihrem aktualen *Seyn* (denn dieses ist noch nicht gesetzt), sondern vielmehr [aus ihrem Wesen, insofern es auf ein Seyn geht, also] aus ihrer *Natur*, aus derselben aber schlechthin, und unmittelbar aus ihrer inneren Nothwendigkeit, nämlich daraus, daß sie unbedingt *ist*, und nicht seyn kann, als unter der Form des [gleichen] Seyns von A und B.] (IV, S 146s.). Y también (*Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung*): «In der Schwerkraft (§. 54, Anmerkung) mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als *seyend*, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seyns ist « (IV, 163). Por último: «wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres Seyns betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt].» (IV, 203s.).

obra de Schelling, F.D.) ha establecido por vez primera en la ciencia la diferenciación entre el ser (*Wesen)*, en cuanto existente, y el ser (*Wesen*), en cuanto que es el mero fondo de la existencia.»[45]

¿De dónde ha salido ese «fondo»? Obviamente, como tal, no podrá *salir* nunca de sí... ni de ningún otro sitio, ni lógica ni realmente: él es el *sitio*. No es posible dar razón de él. ¿Debemos aceptarlo entonces como un mero *hecho*, como un correlato de eso que ya Kant llamaba *Faktum* de la razón? Parece que sí. El propio Schelling da pábulo a esa resignada interpretación, cuando afirma que: «la naturaleza en general es aquello que yace (*liegt*) más allá *(jenseits)* del ser absoluto de la identidad absoluta» (VII, 358). ¿Hemos de entender ese *Grund*, por tanto, como un *factum brutum*, algo así como la *materia prima* aristotélica? Pero entonces, ¿qué ocurre con ese ser-existente, con el sujeto de la existencia? ¿Acaso yacerá él también, de siempre, *más acá* de la existencia, como un buen *hypokeímenon*? Eso es imposible: de dos entidades estáticas no puede surgir en absoluto un Ser Viviente. Además, como hemos visto, el Sujeto lo es porque sujeta, recoge y domina todas sus manifestaciones, enseñoreándose de ellas. No es sólo ni fundamental un sujeto de inhesión, sino el *sujet* (el tema, el asunto) de una historia: la suya propia.[46]

¿Cuál será, por fin, la solución pertinente a este tan pertinaz problema? Schelling se acoge a la imagen de un *circulus in probando* o, por seguir con nuestra imagen sexual, a una *copulación circular* entre el *Existierendes* y el *Grund* (travestido para la ocasión como un ser femenino, tanto por el género gramatical como por su sentido y función: lo llama en efecto *Sehnsucht*, el «ansia»[47]). Expresándonos de una forma cercana a la alquimia con su andrógino, podríamos decir que el Ser en general («eso» que Schelling llamará *Ungrund*[48]) desea *centrarse*, desea llegar a ser sí mismo (o sea: quiere llegar a ser Dios, en el sentido estricto del término en Schelling); y para ello —como Penía buscándole las vueltas a Póros, en el *Symposium* platónico—, «incita» desde su propio «fondo-ansia» al Existente para que penetre en «ella» y pueda manifestarse a partir de las potencialidades ocultas en ese fondo. Claro, que eso supone que el Existente ya «está ahí», de modo que esa copulación podría valer para tener más «hijos» (si queremos seguir con el símil), pero no desde luego para la primera vez, para la primera *desfloración*. De modo que, por más vueltas que le dé Schelling, hablando de una coyunda recíproca[49], parece que el problema sigue sin resolver.

---

45 «Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.» VII, 350.

46 *Die Weltalter*: «Was ein Wesen innerlich oder dem Seyn nach ist, muß es auch wieder offenbar oder dem Seyenden nach seyn.» (VII, 309).

47 «Wollen wir uns dieses Wesen *menschlich* näher bringen, so können wir sagen: es sey die *Sehnsucht*, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären.» (VII, 359). Esta imagen, que de seguro no placerá a las feministas, trae su origen de otra aún más grosera, de Aristóteles: *Phys*. I, 9; 192a20, 200a24, 200b5: «es pues la materia la que desea la forma, como la hembra desea al macho.»

48 *Fr.* VII, 406.

49 *Fr.*: «In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde (¡mutuo engendramiento!, F.D.). Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorangeht (adviértase el cambio de verbo: de lógico «voraussetzen», a espacial: «vorangehen», F.D.); aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.» (VII, 359). Pero esto es justamente lo que parece, o algo innecesario (si el Ser ya existe *actu*, entonces es Sujeto), o una *petitio principii*. ¿Cuál será la distinción entonces entre *der Existierende* y *derjenige, der actu existire*? A mi entender, eso del *Prius* sólo se entenderá más adelante, en una concepción mucho más madura... pero en la que se echa en falta esa conjunción de factores, de 1809. Véase el siguiente texto, de la *Philosophie der Offenbarung* XIII, 57: «Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt *alles* Seyns.» (XIII, 57). También, en XIII, 126: «die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem seyenden Prius aus, das sich nicht erst ins Seyn zu bewegen hat, also nur mit *voll-*

¿Qué hacer? La solución, sin embargo, es en apariencia tan sencilla que se escribe de un plumazo. Basta con trazar un guión, como el propio Schelling lo hizo. Recordemos:

«Ese fondo de su existencia, que Dios tiene dentro de sí, no es Dios absolutamente considerado, esto es: en la medida en que él existe (en que *es* la Existencia, F.D.); pues él [el fondo] es, justamente, el fondo de su existencia. Él es la *naturaleza* — en Dios.»[50] Ya aludimos antes a la importancia del guión en Schelling, como vimos además en muchos ejemplos preparatorios de este famoso y esquivo *grand finale*. El solo trazo del guión está ya para significar la *distinción* entre ambos, mientras que las cursivas del término «naturaleza» (espaciado, *gesperrt*, en el original) indican ya que no se trata —como hemos visto también— de la noción conocida, ni de su famosa distinción entre *naturans* y *naturata*. Pero si «Dios» surge justamente del *círculo copulativo* entre el *Prius* y el *Grund*, ¿cómo va estar *ya* la naturaleza en Dios? Respuesta (tan obvia como, quizá, inesperada). No está. El texto se limita a separar esas dos nociones. Por esa separación y en ella (no antes, ni después), el término *Natur* pasa a estar escrito a la izquierda, y el término *Gott* a la derecha. O sea: según la forma convencional de escritura occidental: *Natur* viene a estar (*wird*) en el fondo (espacialmente hablando) y en y como el pasado (temporalmente hablando), sólo porque y cuando[51] viene contrapuesta a *Gott* como fondo suyo. No se trataba pues de una generación o copulación, de un vínculo, sino todo lo contrario: de una *escisión*, como señala a las claras el guión.

Al igual que vimos ya en el repetido ejemplo del «hombre decidido» a *hacerse su pasado*, a base de «darle la vuelta» y convertirlo en sus *posibles* de futuro, «fondo» y «existente» *surgen de consuno, súbitamente*, en el momento de la decisión. Pero, ¿decisión, de quién? Parece que sólo podría ser la decisión de la Existencia misma, pero: ¿cómo va a salir ella de su profundo sueño, aunque sea un sueño bien turbado por las pesadillas del *Orgasmus der Kräfte*, ciertamente? Lo que ocurre es, sencillamente, que la pregunta está mal planteada. Y aquí residía toda la dificultad. Pregunta, en efecto, por un *quién*, o sea, por un sujeto, cuando es la de-cisión —o sea, la «escisión desde, y contra» (*Ent-Scheidung*)— misma la que *genera al sujeto*. «Sujeto» es en efecto, «aquello de que se trata» (el *Subject, le sujet*), y a la vez aquél o aquello que se reconoce en ello, en *su* manifestación, al ser *puesta en obra*. Pero también se preguntaba (sin parar mientes, como ahora hacemos, en los presupuestos latentes en todo preguntar) por la base, por el *fondo o razón* (aprovechando Schelling *pro domo* la ambigüedad del término alemán *Grund*) a partir del cual se ha tomado la decisión, cuando es ésta la que pone su propio fondo.[52]

En una palabra: habíamos confundido (y a las veces, parece que el propio Schelling también) *decisión* con *elección*. La decisión es siempre originaria: ella es el *origen* (en alemán: *Ursprung*,

---

kommener Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu seyn, ein Seyn setzt, und zwar nicht sein eignes unmittelbar, sondern ein von *seinem* Seyn verschiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eignes Seyn zu seyn, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eignes Seyn zu bemühen, sich ein Seyn zu geben, sich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft, d. h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine *eigentliche* Theogonie.» Aquí parece al revés, que es el *prius* quien ha puesto su propio fondo; se ha perdido el sabor panteísta: ya no hay círculo. El Señor del ser pone a la naturaleza como un ser fuera de sí (un ser distinto al suyo).

50 *Fr.*: «Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* — in Gott.» (VII, 358).

51 *Dieweilen*, diríamos, recordando a Angelus Silesius y la interpretación de su rosa *ohne warum* por parte de Heidegger, en *Der Satz vom Grunde*.

52 Axel Hutter ha visto bien el punto, aunque intenta hacerlo más «llevadero» centrándolo en una decisión del hombre, no en una decisión *antropogenia*... y *teogónica*: «Und die >*Geschichtliche Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1996, p. 287).

«salto que da origen»). La elección, siempre derivada y, en el fondo, no enteramente libre (se elige en base a razones; se de-cide para que *haya* razones). *Nadie, «Nie-mand»*: ningún hombre ni ningún dios *ha decidido, in aeternum*.

Somos nosotros, los *mortales*, los que urgidos por las circunstancias tomamos decisiones que, inmediatamente, *actu*, generan un fondo de proveniencia (de provisión... y de amenaza) y un sujeto de existencia, dentro del *continuum* de la sorda existencia, *en general*. En esa decisión, considerada de un modo absoluto, se engendran a la vez mundo sensible (espacio-tiempo y fuerzas encontradas de contracción y de expansión) y mundo inteligible (la lógica de la necesidad identitaria). Ambos, separados por un trazo, por un guión: «la naturaleza — en Dios». A ese corte, a esa afilada *sección del instante*, llama Schelling «libertad». El corte que abre las comarcas de la vida y de la muerte. Y nosotros vivimos, nos movemos y somos tendidos entre ambos mundos gracias a ese *filo de la navaja*. Inmemorial, impensable, inenarrable.

Como que es el Inicio. Como que es el Fin. Punto final.